

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Travail social et contrat social

Fierens, Jacques

Published in:

Travail social et philosophie

Publication date:

1994

Document Version

le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

Fierens, J 1994, Travail social et contrat social. Dans *Travail social et philosophie*. Annales Cardijn, Numéro 12, Institut Cardijn, Louvain-la-Neuve, p. 35-47.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Travail social et contrat social

Jacques Fierens

S'étonner

Deux sciences se distinguent des autres par leur objet particulier: les mathématiques qui ne parlent de rien (que les mathématiciens me pardonnent), la philosophie qui parle de tout (que les philosophes ne m'en veuillent pas). C'est sans doute pour cela que mathématiciens et philosophes font bon ménage depuis les présocratiques. La philosophie n'est pas une méthode, ni la maîtrise d'un savoir. Elle est une attitude: celle de l'étonnement. Platon : "*Il est tout à fait d'un philosophe, ce sentiment: s'étonner*¹."

Etonnons-nous donc du travail social. La surprise fondamentale -il vaut mieux dire fondatrice- n'est jamais celle du *comment*, même si l'affairisme auquel le convient les praticiens, les théoriciens, les politiciens empêche le "travailleur social" de prendre le temps de ne rien faire et de ne rien donner pour regarder, écouter et recevoir le monde qui vient à lui. La question est celle du *pourquoi*. Etre capable de poser cette question, c'est faire de la philosophie. C'est peut-être aussi tout simplement indiquer la fracture entre l'humain et ce qui ne l'est pas, donc aussi la douleur d'être homme. Une fracture, ça fait mal. Poser la question du pourquoi est toujours un déchirement. Beaucoup d'animaux font quantité de choses mieux que nous, notamment du travail social; voyez les abeilles, les fourmis, les loups et tant d'autres, mais aucun ne se demande pourquoi.

La raison questionnante et la raison dominatrice

La raison qui questionne, le *logos*, n'est pas l'intelligence comme instrument, comme puissance de domination du monde et des autres ainsi que la modernité nous le fait croire depuis Descartes qui a inventé les "concepts". *Conceptus*, de *con-capere*, qui signifie prendre, saisir: ma raison s'empare de l'objet dans les griffes de la certitude pour l'asservir au *cogito*, à l'individu complètement isolé métaphysiquement (rien n'est sûr, si ce n'est que *je suis*) avant de l'être

¹Thééthète, 155d, dans PLATON, Oeuvres complètes, t. VIII, 2e partie, texte établi et traduit par A. Diès, Paris, éd. "Les belles lettres", 1967, p. 177; dans le même sens, cf. ARISTOTE, Métaphysique, A, 982b.

socialement, affectivement, économiquement ...² La raison dénaturée est conquérante et dominatrice. Elle nous a donné les moyens d'envoyer des sondes sur Mars, elle a provoqué des génocides. Elle semble incapable de créer une société juste et sans pauvres.

Il faut revenir au *logos* qui n'est pas une affirmation, mais une question: *pourquoi* ? Cette question peut inaugurer un travail social de justice et de refus de pauvreté. *Pourquoi* ? Je ne sais pas définitivement, mais je sais qu'il faut le demander; philosopher est l'art d'affiner les questions et non de donner les réponses prétendument certaines. Dira-t-on que cette attitude ne change jamais rien dans les faits ? Ce serait se tromper lourdement. Ce sont les idées qui mènent le monde: c'est la vision qui prévaut sur l'homme, la société ou l'économie par exemple qui crée le présent, et non la nature de l'homme, l'objectivité du social ou les lois du marché; c'est à travers la question du sens que les plus belles choses se font, notamment l'art; c'est au nom des idées dégénérées en idéologies que les hommes sont torturés et asservis: "Les pires scélérats de Shakespeare s'arrêtaient à une dizaine de cadavres. Parce qu'ils n'avaient pas d'idéologie³." La pensée est travail social parce qu'elle transforme le social.

Penser avec les pauvres ?

La philosophie est un art pourtant. Il y a de bons et de mauvais philosophes, des personnes qui questionnent plus ou moins bien. Même si l'on reproche parfois à la philosophie de s'occuper trop d'histoire de la philosophie et d'être "autoréférentielle", la pensée des plus clairvoyants nous est précieuse. Nous sommes des nains juchés sur les épaules des géants. Questionner, comme tout le reste, s'apprend. A la différence des sciences du comment, la philosophie du pourquoi ne capitalise pas ses acquis. S'il ne fait aucun doute que nos connaissances en physique dépassent de loin celles d'Archimède, rien ne dit que nous sommes meilleurs philosophes qu'Aristote. Valéry disait plaisamment: "Penseurs sont gens qui re-pensent et qui pensent que ce qui fut pensé ne fut jamais assez pensé⁴". L'école de la pensée est la pensée des autres.

²Si j'en veux beaucoup à Descartes et à l'individualisme, c'est à cause de Heidegger. (Cf. sa critique du nihilisme européen dans *Nietzsche*, vol. II, tr. fr., par P. Klossowski, Paris, éd. N.R.F. Gallimard, 1971, p. 104 et ss. Voir aussi, pour une prise de distance avec la critique heideggerienne, A. RENAUT, *L'ère de l'individu*, Paris, éd. N.R.F. Gallimard, 1989).

³A. SOLJENITSYNE, *L'archipel du Goulag*, T. I, Paris, éd. du Seuil, 1973, p. 131.

⁴*Tel quel*, t. II, p. 332.

Ceci pour introduire à une grande frustration. Chacun pensant à partir de son insertion dans le monde, j'ai en face de mon regard, de manière obsessionnelle, celui des pauvres rencontrés ici ou sur d'autres continents. On voudrait dès lors pouvoir écrire: nos maîtres à penser le travail social, et d'ailleurs bien d'autres choses, ce sont eux. Les vrais philosophes, ce sont eux. Ce genre d'affirmation aux relents de slogan incite cependant à la prudence. Cette fois, que Saint Vincent de Paul m'excuse, car c'est à lui que l'on doit sauf erreur la formule "Les pauvres, nos frères et nos maîtres⁵".

Les pauvres ne sont pas formés à la philosophie, ce qui évidemment ne veut pas dire qu'ils ne pensent pas. Leur effort de pensée se cherche encore. Ils n'ont pas reçu les moyens de fréquenter l'histoire de la philosophie; acculés à la survie, personne ne leur concède le droit de s'arrêter pour regarder plus haut que le quotidien, pour dire autre chose que leurs besoins. Platon, encore, soulignait que philosopher impliquait d'avoir des loisirs, c'est-à-dire notamment de pouvoir y consacrer du temps, du temps reposant. Les pauvres n'ont ni temps, ni repos. Ils ne sont pas libres alors que la pensée authentique libère. Or ils ont droit à la philosophie. On n'insistera jamais assez sur l'importance de la culture dans l'édification d'une société juste et démocratique, de la culture au sens le plus profond de langage en commun, de penser ensemble. La culture n'a pas grand-chose à voir avec la faculté d'aller au théâtre, une fois assurés le gîte et le couvert, mais renvoie à Nelson Mandela dont le premier message aux jeunes Noirs, à sa sortie de prison, était une injonction d'étudier, ou à Joseph Wresinski qui installait une bibliothèque dans la boue du camp de Noisy-le-Grand, en 1959.

Pourquoi le travail social ?

On peut cependant penser le travail social avec ceux qu'il vise. On est bien au-delà d'une méthode qui soulignerait que l'action sociale a d'autant plus de chance d'aboutir qu'elle est "interactive" et entraîne l'adhésion de ceux qui en sont l'"objet". Dans cette optique, d'autres -des experts ?- décident toujours en dernier ressort pour les pauvres et la pseudo-pensée n'est que souci d'efficacité dans l'action. Eschyle savait que la seule expertise est celle de l'épreuve, de la

⁵Et non au Père Joseph Wresinski comme le croient parfois les membres du Mouvement ATD Quart Monde auquel je dois tant par ailleurs. Il est sûr cependant que le Père Joseph insistait beaucoup sur la nécessité d'impliquer des philosophes dans la lutte contre la misère, outre des historiens et des poètes.

souffrance: τῷ πάθει μάθος⁶. Penser avec l'expert par la souffrance, c'est à nouveau refuser de penser seul. La philosophie est une science humaine, au sens le plus profond du terme. On entend parfois dire des sciences réputées "exactes" qu'elles seraient sciences "dures", tandis que les sciences "humaines" seraient "molles". L'expression, derrière son allure condescendante, n'est pas incorrecte: un être humain est mou, vulnérable, incertain; la philosophie ou toute autre science peut le blesser et le mutiler. On ne pense qu'à partir de ce qui a déjà été pensé, mais aussi on ne pense que face à d'autres. Tout *logos* est *dia-logos*, échange de paroles. Tentons alors de questionner le travail social en dialogue avec les philosophes qui nous ont précédé, qui ont contribué plus que d'autres à édifier le monde et la société d'aujourd'hui, et avec ceux que le travail social vise.

Pourquoi le travail social ? "Travail" renvoie à l'idée de changement, d'efforts tendus vers le but assigné: labourer ce champ, construire ce mur, constituer ce dossier, achever cet article ou écrire ce livre. "Social" renvoie à la société, à un habiter-en-commun. L'idée de travail social implique de vouloir changer la manière de vivre ensemble. Le mouvement, qui contient toujours l'idée de temps, est au coeur du travail social. L'être-ensemble est quant à lui politique; au sens où la *polis* est concrètement le lieu de la relation entre les hommes d'une époque donnée. Or c'est précisément parce que l'homme est capable de penser et de parler qu'il vit en société⁷. Pourquoi, alors, ce mouvement tendu vers un avenir où le politique aura changé ? Pourquoi tenter de lutter par exemple contre la pauvreté ? Qui a déjà pensé cette question ? Se mettre en face du pauvre pour la re-penser permet-il de progresser dans son élaboration ?

Réinterroger le contrat social

Parmi tous les noms que l'on pourrait citer, on mettrait à l'épreuve, comme pour illustrer le propos, les confrontations entre d'une part les philosophes du

⁶Agamemnon, 249.

⁷Notons en effet le rapport étroit qu'Aristote établit entre le *logos* qui signifie aussi bien parole, langage, que raison, et la politique: si l'homme est avant tout un ζῷον πολιτικόν, c'est parce qu'il est doué de parole et qu'il peut ainsi entretenir des rapports d'utilité et de justice avec son semblable: "D'après ces considérations, il est évident que la cité est une réalité naturelle et que l'homme est par nature un être destiné à vivre en cité; (...) Ainsi la raison est évidente pour laquelle l'homme est un être civique plus que tous autres, abeilles ou animaux grégaires. Comme nous le disons, en effet, la nature ne fait rien en vain; or seul d'entre les animaux l'homme a la parole (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων)". Cf. *Politique*, texte établi et traduit par J. AUBONNET, Paris, éd. "Les belles lettres", 1960, 1253a.

contrat social au XVIIIe siècle, et spécialement Rousseau, et d'autre part Emmanuel Lévinas. Rousseau parce que son influence sur le travail social d'aujourd'hui, et sur les représentations politiques qui le façonnent, est considérable; Lévinas, parce que ce penseur me semble proche à maints égards des experts par la souffrance⁸.

Rousseau me semble être mêlé à l'origine d'une des figures les plus tenaces du travail social depuis l'avènement de l'État moderne: celle du contrat fondé dans la puissance de la volonté individuelle. Mythe conquérant dont le règne n'est peut-être pas encore à son apogée, si l'on en juge notamment par les évolutions récentes, ou plutôt les dérives, de la loi la plus fondamentale en matière de travail social en Belgique: la loi du 8 juillet 1976 organique des Centres Publics d'Aide Sociale, qui consacre le droit à l'aide sociale. Ce n'est point seulement qu'il s'agisse là d'une loi très couramment appliquée. Ce texte situe le fondement du droit à l'aide sociale dans le principe du respect de la dignité humaine (art. 1er), indiquant ainsi sur quel principe veut s'ériger la *polis* d'aujourd'hui⁹. Le droit lui-même tente parfois de répondre à la question du pourquoi et pas seulement à celle du comment.

Or, ce fondement est remis en question de plus en plus souvent¹⁰. La loi du 12 janvier 1993 "contenant un programme d'urgence pour une société plus solidaire", dite loi Onkelinx, a introduit le "contrat d'intégration", en principe pour valoriser l'obligation de disposition au travail inscrite dans l'article 6 de la loi instituant un minimum de moyens d'existence. Cette même loi a toutefois inséré cette petite phrase dans l'article 60 de la loi du 8 juillet 1976, relative à l'aide sociale: "L'aide financière peut être liée par décision du centre aux conditions énoncées à l'article 6 de la loi du 7 août 1974 instituant un droit à un minimum de

⁸Sans doute n'y a-t-il pas là qu'un hasard, quand on s'est "retrouvé juif après les massacres nazis", E. LEVINAS, Avant-propos à *Difficile liberté*, éd. Le livre de poche (biblio essais, n° 4019), p. 9.

⁹La référence à la dignité humaine parsème les textes internationaux relatifs aux droits de l'homme. Elle a fait une entrée tardive dans la Constitution par l'article 23, alinéa 1er, très récemment voté. Cf. *Moniteur* du 12 février 1994.

¹⁰Il faut mentionner la loi portant des dispositions sociales et diverses du 30 décembre 1992, qui n'a pas modifié l'article 1er de la loi organique des Centres Publics d'Aide Sociale, mais a modifié l'article 57. Celui-ci est entré en contradiction avec le principe de la référence à la dignité humaine. Il prévoit dorénavant que certains étrangers en séjour illégal, auxquels un ordre de quitter le pays a été notifié, n'ont plus droit à l'aide sociale après la date d'expiration de l'ordre de quitter le pays. On n'aperçoit pas comment on pourrait concilier cette nouvelle disposition avec l'article 1er. Contrairement à ce qui est vrai pour la "loi Onkelinx" dont il va être question, cette dérive ne semble pas devoir être mise en rapport avec l'idéologie du contrat qui nous intéresse ici; c'est pourquoi je n'en dirai pas davantage.

moyens d'existence". Cette courte insertion a pour effet de permettre aux C.P.A.S. de subordonner le bénéfice de l'aide sociale, et non seulement l'octroi du minimum de moyens d'existence, au contrat d'intégration¹¹. Imposer ce contrat dans la loi relative au minimum de moyens d'existence, malgré toutes les critiques que l'on peut faire, a une certaine cohérence: il s'agissait de spécifier la condition de disponibilité au travail qui y a toujours figuré. Mais transférer la même condition dans la loi relative à l'aide sociale, qui ne devrait être conditionnée que par le respect de la dignité humaine, c'est à dire dans l'application d'un droit fondamental qui appartient à une toute autre logique que le minimum de moyens d'existence, est un péché contre l'esprit. Ce pseudo-contrat charrie, sous des apparences modernes, de vieux fantasmes d'assistance publique, d'individualisation à outrance des situations de pauvreté, de paternalisme, et d'une conception libérale et artificielle de la liberté de contracter.

Comment expliquer cette perte de l'essentiel ? Comment tenter de le retrouver ? Au nom de quoi notre société se donne-t-elle pour tâche de combattre la pauvreté, notamment par le travail social ? Pourquoi a-t-on abouti au règne du contrat fondé sur la volonté individuelle ? La réponse à ces questions, ou l'affinement de l'interrogation, implique de s'arrêter quelques instants à l'examen des grands courants de la pensée politique: qu'a-t-il fallu penser de la société, et de l'homme dans la société, pour aboutir aux formes actuelles du travail social ? Il faut questionner l'histoire de la pensée, face aux pauvres.

Penser la société: l'Antiquité et le Moyen Age

Pour les anciens Grecs en qui on reconnaît classiquement les inventeurs de la démocratie, la *polis* est donnée et non créée par la volonté de l'homme. Celui-ci n'est en rien le centre de l'univers. Au contraire, il est à l'écoute du *logos*, de la *physis*, de la vérité comme dévoilement. A-lètheia (vérité) : ce qui émerge du caché.

¹¹En réalité, par le renvoi global à l'article 6 de la loi du 7 août 1974, le droit à l'aide sociale n'est pas seulement conditionné, le cas échéant, par la conclusion du contrat d'intégration, mais plus généralement par la preuve de la disposition au travail (art. 6, § 1er, 1°) et par l'obligation de faire valoir ses droits aux prestations dont le bénéfice est accordé par la législation sociale belge ou étrangère (art. 6, § 2, 2°). Il peut également, à présent, être imposé au demandeur de faire valoir ses droits à l'égard de certaines personnes qui lui doivent des aliments (art 6, § 2, al. 2).

Aux yeux de Platon, la rivalité entre les riches et les pauvres est la principale difficulté d'organisation de la *polis*. La démocratie peut d'ailleurs s'entendre dans un sens péjoratif si elle vise le gouvernement du plus grand nombre, c'est-à-dire le gouvernement des pauvres contre les riches. Elle n'est alors qu'une forme condamnable de tyrannie. "Eh bien, à mon avis, la démocratie s'établit quand les pauvres victorieux de leurs ennemis, massacrent les uns, bannissent les autres et partagent également avec ceux qui restent le gouvernement et les magistratures¹²."

Le travail social, si l'on ose cet anachronisme, reviendrait dans cette optique à préserver l'unité de la cité, la spécialisation de chacun qui pour Platon repose avant tout sur la prééminence du savoir. Le savoir n'est cependant pas l'apanage des riches et des puissants. Dans le *Ménon*¹³, c'est un esclave qui découvre les propriétés de la diagonale du carré, l'harmonie dont la *physis* procure le modèle. La société est fondée sur l'idée de la division du travail et de la diversité des métiers, face à l'impuissance de l'homme isolé¹⁴. Platon serait-il l'inventeur du contrat social ? Non, car le contrat précisément n'a pas le sens que lui attribuent nos lois¹⁵, l'union sociale ne trouve pas sa source dans le contrat volontaire individualiste, mais dans un donné harmonieux ou tendant à l'harmonie.

La crise des fondements: le XVI^e siècle

Jusqu'au XVI^e siècle, le fondement de la vie en société dans nos régions est religieux, chrétien. A travers les divergences de vue, parfois considérables, qui peuvent exister entre la philosophie politique de saint Augustin, de saint Thomas,

¹²*La république*, Livre VIII, 557a, dans PLATON, *Oeuvres complètes*, t. VII, 1ère partie, texte établi et traduit par E. CHAMBRY, Paris, éd. "Les belles lettres", 1933. Aristote reprendra sur ce point l'enseignement de Platon.

¹³82b et ss.

¹⁴Or, selon moi, repris-je, l'État doit sa naissance à l'impuissance où l'individu se trouve de se suffire à lui-même et au besoin qu'il éprouve de mille choses.

Vois-tu quelque autre cause à l'origine de l'État ?

Aucune, dit-il.

Dès lors, un homme prend un autre homme avec lui en vue d'un tel besoin, puis un autre en vue de tel autre besoin, et la multiplicité des besoins assemble dans la même résidence plusieurs hommes qui s'associent pour s'entraider: c'est à cette société que nous avons donné le nom d'État." (*La république*, Livre II, 369b).

¹⁵Les juristes, évoquant la théorie du contrat qui est la loi des parties (art. 1134 du Code civil) parlent couramment de l'"autonomie de la volonté".

de Dante, ce qui éclaire, explique et justifie la société est la lumière divine et le témoignage du Christ. En cela, comme dans l'Antiquité, la vérité est reçue plutôt que forgée par l'homme. Au sein de cette société, le pauvre a droit à la charité parce qu'il est figure du Christ: "Ce que vous aurez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'aurez fait¹⁶".

Or, à partir du XVI^e siècle, le principe d'une vérité révélée, qui se donne et se retire indéfiniment comme le percevaient les Grecs, ou celui d'une vérité qui réside en Dieu qui parle comme l'enseignent les religions du Livre, sont considérablement ébranlés. Les prémisses en sont lisibles chez Machiavel qui fait reposer le pouvoir social sur la force plutôt que sur le savoir, la vérité ou la justice. La force nous rapproche sans doute de la volonté individuelle qui culminera bien plus tard chez Nietzsche dans la volonté de puissance. Pourquoi cet ébranlement ? Les guerres de religion, la Réforme, l'oeuvre de Calvin et de Luther interdisent dorénavant toute référence à une vérité religieuse unifiée. Les conquêtes stupéfiantes des sciences, qui annoncent plutôt l'émergence d'une idée fondamentalement renouvelée de la science, imposent l'image d'un homme à l'intelligence conquérante, à la puissance capable de soumettre le monde. C'est l'époque de Galilée, de Kepler, de Léonard de Vinci.

La solitude métaphysique: Descartes

La vérité, y compris la vérité sur la société, sur l'homme social et sur le pauvre a perdu ses fondements. Comment la rebâtir ? C'est ici que nous retrouvons Descartes.

En 1637, poussé par le doute méthodique à la recherche d'un fondement inébranlable de la vérité, il énonce la formule célèbrissime: Je pense, donc je suis. "Et remarquant que cette vérité: *Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais¹⁷". Un double phénomène a lieu: d'abord, la vérité est pensée comme certitude, sur le modèle des mathématiques et des sciences de l'expérience qui ont montré leur efficacité; jusqu'alors, et l'a-

¹⁶Mt, 25, 40.

¹⁷Discours de la méthode, dans *Oeuvres et lettres*, Paris, éd. N.R.F. Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), p. 147-148.

lètheia grecque en était le plus fascinant exemple, la vérité n'était pas certaine et ne revendiquait pas de l'être. Ensuite, le siège de cette vérité-certitude est établi dans la conscience individuelle. La première vérité à laquelle j'ai directement accès par l'idée claire et distincte est ma propre existence. Le *cogito* devient le centre du monde, lui-même institué *objet* face au *sujet*. Telle est sans doute la racine la plus profonde de l'individualisme moderne.

C'est dire en même temps la solitude de l'individu. Solitude métaphysique, sans nul doute. Solitude sociale aussi: comment rendre compte de la société ? Au nom de quoi, à partir du XVII^e siècle, un "travail social" peut-il se concevoir ? Descartes n'a guère répondu à cette question, mais les penseurs du politique, dépendant de la métaphysique du sujet dont il est le plus éminent représentant, tenteront de le faire.

Le contrat social réinventé

Thomas Hobbes (*Le Léviathan*, 1651) se propose de bâtir une théorie sociale sur la raison qui n'est plus le *logos* grec mais la raison moderne, celle du "concept" et de la maîtrise de l'objet¹⁸. Il a entretenu un débat avec Descartes qu'il connaît donc. Malgré les divergences de vue, tous deux dépendent de la même conception métaphysique de l'homme et de la société. Hobbes suppose, dans l'état de nature, l'individu seul face à d'autres individus seuls, en guerre perpétuelle. Il est l'auteur de la formule célèbre: *homo homini lupus*. Par sa raison, l'homme comprend qu'il a intérêt à s'associer avec autrui pour former la société civile. Il renonce aux droits qu'il tient de sa puissance d'individu, au profit du Souverain, en échange de la paix, selon un principe d'utilité¹⁹.

John Locke évoque à son tour le contrat social²⁰. Tout en récusant la vision violente de l'état de nature chez Hobbes, il admet que chacun doit apprendre à

¹⁸T. HOBBS, *Léviathan*, introduction, traduction et notes de F. TRICAUD, Paris, éd. Sirey, 1971. Observons qu'à la fin du livre, Hobbes affirme que rien de ce qu'il a écrit n'est contraire à la Parole de Dieu. Il faut voir là, avant tout, une précaution; elle est le signe précisément de la rupture épistémologique avec le fondement religieux des sciences qui a précédé son époque. De manière plus générale, Hobbes s'efforcera de montrer que la raison et l'écriture aboutissent aux mêmes conclusions (cf. notamment chapitre XXX).

¹⁹A vrai dire, comme on l'a vu, l'idée que la Cité est une association était courante depuis l'antiquité grecque. Ce qui est nouveau est le statut de la raison, de l'individu, de la volonté, issu de la métaphysique du sujet.

²⁰*Essai sur l'entendement humain* et *Essai sur le gouvernement civil*, 1690.

respecter la vie, la santé et la liberté d'autrui. Il considère surtout que la propriété est le premier droit naturel. Ce droit est précaire: le plus fort peut toujours prendre la part du plus faible. On voit ici les connivences avec la problématique de la pauvreté. Par le contrat social, l'homme assure d'abord sa propriété.

Rousseau: l'homme de besoins

Vient alors l'auteur du Contrat social (1762). Rousseau, contre Hobbes, croit que l'homme est naturellement bon. Mais comme Hobbes, il le suppose originairement seul, individu. L'homme sauvage, robuste, n'entretient pas de relations avec les autres hommes. C'est d'ailleurs pour cela qu'il est bon: la méchanceté ou le mal n'existent pas avant la société. En même temps, l'anthropologie de Rousseau réduit l'homme à une somme de besoins: "Je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits²¹". Même la sexualité n'est pas lien social, mais satisfaction de besoin.

La réduction de l'homme à la nécessité de manger, de s'abriter et de se chauffer est sans nul doute un trait encore actuel de l'assistance aux pauvres et du travail social.

Les maux qui affectent les hommes sont, aux yeux de Rousseau, la conséquence de l'apparition de la propriété privée, elle-même issue des mutations de l'agriculture et de l'industrie, et de l'inégalité des riches et des pauvres²². Il pense que les gouvernements protègent davantage les premiers que les seconds, et que la guerre, plutôt qu'un état originel, est la conséquence des abus provenant des inégales propriétés. Rousseau prône dès lors à son tour un contrat social qui n'est pas celui qui se forme entre individus au profit du Souverain, comme le voulait Hobbes, mais entre chacun et tous, pour forger la volonté générale. Le terme utilisé indique bien sa dépendance avec une vision de l'homme (individuel ou collectif) incluant le primat de la volonté.

²¹A vrai dire, cette réduction de l'homme, et par là-même spécialement du pauvre, à des besoins élémentaires est cette fois très ancienne. On la trouve, me semble-t-il, dès l'Antiquité, par exemple dans la manière dont Platon justifie la division du travail au sein de la société (cf. *supra*).

²²Cf. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, dans Oeuvres complètes, Paris, Gallimard (bibliothèque de la Pléiade), t. III.

L'assistance et le contrat social

L'assistance, l'obtention des moyens d'échapper à la pauvreté, le travail social lui-même, ne peuvent être dans cette logique qu'une conséquence du contrat. Que donne l'individu en échange de la protection de la loi ? Que donne-t-il à la société dans le cadre du contrat ? Il donne son utilité sociale. Mais l'utilité de chacun n'est pas la même. Le pouvoir, les honneurs, les richesses sont les récompenses de la Nation à ceux qui la servent plus utilement que d'autres. D'où, notamment, l'importance du travail. Rousseau dira: "Travailler est un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon²³." En échange de son utilité et à condition qu'il soit utile, l'Etat protège le citoyen, y compris le pauvre. L'État est garant de l'assistance parce qu'il protège la propriété, parce qu'il doit justifier sa propre fondation dans le contrat social en démontrant que chacun peut y sauvegarder sa vie: les secours justifient ainsi une inégale distribution des biens fondée sur une inégale utilité.

Depuis sa naissance, l'État moderne né du siècle des Lumières inclut l'idéologie de l'homme comme conscience solitaire et dominatrice, l'hypothèse d'une société politique contractuelle, l'idée d'un contrat basé sur le primat de la volonté et sur l'utilité sociale.

Voilà pourquoi, aujourd'hui encore, nous sommes constamment entraînés dans l'idéologie de la raison calculatrice et dominatrice, du contrat, de la propriété et de l'utilité. En France, au nom même de l'insuffisance d'une garantie de revenus, l'intégration est pensée sous forme de contrat en lien avec le R.M.I. En Belgique, cinq ans plus tard, la prétendue contractualisation de l'aide sociale et du minimum de moyens d'existence remet en question les garanties que l'on croyait solidement ancrées dans le principe du respect de la dignité humaine.

L'Europe elle-même, dans son ensemble, tente de redéfinir l'homme comme contractant, comme possédant, comme utile. Que veut faire l'Union européenne, sinon favoriser les échanges, c'est-à-dire les contrats, dans la perspective très utile d'accroître la propriété de tous ? Ainsi s'explique que l'on demande au pauvre d'être capable de faire un contrat en échange de l'assistance. S'il ne possède pas de biens à échanger, qu'il donne son travail, et s'il n'a pas de travail, qu'il échange sa

²³Émile, dans Oeuvres complètes, éd. de La Pléiade, T. IV, p. 470.

bonne volonté de s'intégrer, mais qu'il échange quelque chose. L'intégration européenne, c'est peut-être être capable de conclure un contrat.

Echapper de la prison du *cogito* ?

Un questionnement philosophique devrait remettre en question le travail social comme contrat. Il faut pour cela remonter à la racine de l'individualisme, à la conscience individuelle prisonnière d'elle-même dans le *cogito*. Et si, contrairement à ce que soutient Descartes, la première évidence n'était pas la certitude du moi, mais la présence de l'autre ? Et si cette présence fondait d'emblée l'humanité de l'homme non dans la solitude mais dans le rapport social ?

La rencontre du pauvre tendrait à l'indiquer. Au-delà de l'efficacité, comme travailleurs sociaux, comme juristes ou autres, que cherche le pauvre et que cherchons-nous en allant vers lui ? Peut-être le croisement d'un regard. Nous pouvons le rencontrer comme praticiens, comme femmes et hommes d'action, mais c'est encore l'utilité. Ce qui nous fascine dans l'homme pauvre n'est-ce pas la figure de notre propre humanité ? Il y a là l'indice d'une voie à prendre pour chercher dans l'autre notre raison d'être, pour y chercher de nouvelles bases de la vie en société et du travail social.

La première évidence : l'autre

Ceci nous renvoie à la philosophie d'Emmanuel Lévinas. Dans son effort pour échapper à la prison du *cogito*, Lévinas observe que le sujet advient dans un monde où il y a les autres. Ce n'est pas ma conscience personnelle qui est créatrice et fondatrice du sens. Ma raison ne me donne pas l'absolue disposition du vrai et du faux. J'arrive dans un monde où autrui est déjà là, et c'est cela qui me construit. Plus même, c'est lui et lui seul qui m'ouvre à l'infini : "L'expérience, l'idée de l'infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L'idée de l'infini est le rapport social²⁴." Le rapport social dans son essence, c'est le rapport avec autrui sans aucune référence à l'utilité. C'est seulement face à autrui que je suis unique. Cette découverte nécessite une certaine qualité du rapport social. C'est pourquoi Lévinas évoque le Visage. L'inquiétude de la conscience captive d'elle-même prend fin lorsque l'autre s'oppose à moi par le découvert total et la totale nudité de ses yeux sans défense, par la clarté absolue de son regard. Or, l'homme pauvre n'est-il pas

²⁴En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, éd. Vrin, 2ème éd., 1967, p. 172.

celui avec qui je suis peu à peu dépouillé de mon utilité, de mon efficacité, de mon pouvoir et de ma science, pour ne plus me retrouver que face à son regard ? De travailleur social, je deviens homme face à un visage d'homme.

Certes, l'interlocuteur du travailleur social ne lui apparaît pas d'emblée ainsi. Une partie de sa formation et de sa réflexion, puis les turbulences de l'action et la nécessité de justifier son propre rôle social le conduisent d'abord à s'efforcer de comprendre le milieu au sein duquel il se plonge, la logique sociale ou psychologique du pauvre qui le regarde non pas avec un regard d'homme, mais avec des yeux d'assisté. La conscience conquérante du travailleur social, installée au centre du monde et de l'action sociale, ne voit pas d'abord en face de lui un visage, mais l'objet donné au *cogito*, à ses "concepts" griffus.

Un passage est à accomplir, qui rappelle que le travail social est une science humaine, donc une science qui se perd comme science parce qu'un être humain en touche un autre et en sent la fragilité. Lévinas : "Autrui ne nous vient pas seulement à partir du contexte, mais sans médiation, il signifie par lui-même. Sa signification culturelle qui se révèle (...), cette signification mondaine se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite, non intégrée au monde. Sa présence consiste à venir vers nous, à faire une entrée. (...) L'épiphanie du visage est visitation²⁵." La présence d'autrui dans le visage n'exprime pas seulement une présence, elle vise à indiquer que cette présence est indisponible, qu'elle ne signifie pas autre chose qu'elle-même. La présence du visage est cet irréductible par rapport auquel je suis seul face à l'autre, face auquel, dit joliment Lévinas, il n'y a pas de tierce voie que la bonté ou la destruction.

Le pauvre vient d'abord à moi comme "objet" de travail social, mais ensuite en tant qu'altérité pure, en tant qu'homme face à un homme. Sa présence est le signe de notre association, fondatrice de la société. Mais cette association n'a plus rien à voir avec le contrat dicté par l'intérêt et mis en oeuvre par la puissance de la volonté. Elle nous rapproche du pur respect de la dignité humaine, qui n'est plus seulement celle de l'autre, mais aussi la nôtre.

²⁵En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, cité, p. 194. Voir aussi *De l'existence à l'existant*, Paris, éd. Vrin, 2e éd., 1977, p. 62-63.